

WŁODZIMIERZ LORENC  
Uniwersytet Warszawski

## RICHARDA RORTY'EGO SPÓR Z FILOZOFICZNĄ TRADYCJĄ ZACHODU

### 1. Krytyka filozoficznej tradycji

Zgodnie z tradycyjnym obrazem filozofii, sądzi Rorty, jest ona dyscypliną dostarczającą uniwersalnie ważnej wiedzy o sprawach ostatecznych. Filozofowie czuli się zawsze zaangażowani w sprawy i zamierzenia przekraczające ich indywidualne projekty. Odnosili swe nadzieje do czegoś, co nie jest bezpośrednio widoczne, a z ukrycia determinuje przebieg ludzkich spraw. Ta niejawna sfera transcenduje zakres konkretnej wspólnoty, w której filozof uczestniczy. Zamierzał on więc wykroczyć poza nią, by móc się jej przyjrzeć z zewnątrz, z dystansu pozwalającego odnieść ją do wszelkich możliwych typów międzyludzkich relacji, zarówno realnych jak i możliwych. Dążenie do uniwersalności realizuje się tu drogą transcendowania sfery do tego, co przypadkowe. Filozofowie tworzą mianowicie opowieści (tzw. metanarracje) o działaniach podmiotów wyższego rzędu, takich jak noumenalne ja, Duch Absolutny, Proletariat itp. Metafizyka wierzy w możliwość poznania tego, co ważne i ogólne, odwołuje się do niezmiennych i neutralnych kryteriów. Koncepcja taka pojawiła się, według Rorty'ego, już w filozofii greckiej, dążącej do przedstawienia zarówno ostatecznej natury rzeczywistości, warunków możliwości doświadczenia, jak i do umiejscowienia sfery władzy. Tego rodzaju wiedza informowałaby nas o tym, kim realnie jesteśmy. Pełne rozpoznanie sfery konieczności prowadziłoby do naszej samowiedzy.

Powyższa charakterystyka dotyczy tradycyjnej filozofii wspierającej się na szeregu idei. Założeniem jest istnienie jakiegoś ostatecznego kontekstu, w ramach którego usytuowana jest nasza aktywność. W tym znaczeniu, pisze Rorty, metafizyka zgadza się z Platónską teorią anamnezy, wedle której nosimy prawdę w sobie, gdyż posiadamy kryteria pozwalające nam rozpoznać „ostateczny słownik”, jeśli się tylko z nim zetkniemy. Dysponując kryteriami właściwych odpowiedzi, posiadamy już wiele z tego jedyne i właściwego słownika ostatecznego. Znajdujemy się stosunkowo blisko spełnienia naszych dążeń. Metafizykowi wydaje się, że za pomocą logicznego dowodzenia będzie mógł odkryć prawdziwą istotę rzeczywistości i oddać ją przy użyciu środków swego języka. Wierzy w sens poszukiwań ostatecznej prawdy jako czegoś, do czego dąży się dla niej samej, a nie w interesie którejś ze wspólnot. To esencjalistyczne podejście zakłada więc możliwość abstrahowania od ludzkiego dążenia do szczęścia. Filozoficzna teoria nie jest bowiem środkiem do niego. Prawda,

do której ponoć stale się zbliżamy, transcenduje przyjemność i ból. Precyzyjne przedstawienie rzeczywistości staje się celem samym w sobie.

Takie rozumienie filozofii pozwalało jej pełnić rolę dawniej przypisywane religii. W *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty zauważa, że dla intelektualistów stała się ona substytutem religii. Funkcję tę pełni zresztą po dziś dzień, stanowi surogat teologii i racjonalizuje doświadczenie religijne<sup>1</sup>.

Odsuńmy narazie te skojarzenia dotyczące statusu tradycyjnego rozumienia filozofii. Rorty'ego szczególnie niepokoi uprzywilejowanie wiążące się z filozofowaniem. Oto bowiem jako filozof stykam się z ostateczną realnością, do której inni nie mają dostępu. Roszcząc sobie prawo do uprzywilejowania w dostępie do wiedzy, chcę zarazem zajmować uprzywilejowaną pozycję w stosunku do wszelkich problemów życia. Dysponując właściwą metodą mogę bowiem pełnić rolę „kulturowego nadzorca”. Filozofia z natury bowiem ściśle wiąże się z poszukiwaniem wielkości<sup>2</sup>. Jeśli traktujemy ją jako produkt Europy, to Europejczyk staje się w szczególony sposób uprawniony do odkrywania właściwej istoty rzeczy. Nie oznacza to jednak, by samo uprzywilejowanie było pomysłem czysto europejskim. Idea oczyszczającej ascezy dostępnej tylko dla wybranych, doprowadzającej do relacji z czymś Całkowicie Innym, stanowiąc ważny moment tradycji Zachodu, ma swe analogie, a może i źródła w myśli Wschodu<sup>3</sup>.

Stanowisko Rorty'ego wobec tak przedstawionej filozofii jest konsekwentnie krytyczne. Nie mam tu jednak na myśli krytyki czysto teoretycznej. Uważa on bowiem, że taka filozofia już się przeżyła a jej kulturową rolę przejęła krytyka literacka, zaś tym, co spaja obecne społeczeństwa, nie są idee filozoficzne, lecz wspólne słowniki i wspólne nadzieje. Tryumf tego, co świeckie w cywilizacji Zachodu, doprowadził do sytuacji, w której tradycyjnego filozofa trudno już zaliczyć do intelektualnej awangardy. Jego dawną rolę obrońcy ludzkości przed siłami przesądu przejęli poeci i pisarze. Mniejsze jest też jego znaczenie dla moralnego wychowania młodzieży. Oddalenie się od reszty kultury uwydatniło absurdalność uroszczeń filozofii. Począwszy od *Philosophy and...*, Rorty wieści zmierzch greckiej metafizyki wizualnej. Namawia nas do wyzwolenia się od dawnej koncepcji filozofowania na korzyść pragmatyzmu. Wywikłalibyśmy się dzięki temu z trudności, które są nieodłączne od tamtej formy myślenia. Szala przypisanych do niej kłopotów przeważa bowiem szalę, na której znajdują się problemy przez nią rozwiązane. Jeśli zatem oznaczmy tę dawną formę przez „Filozofię” (pisaną z dużej litery), to dziś nadzieją filozofii okazuje się nie praktykowanie filozofii.

Stanowisko to prezentuje Rorty począwszy od swych pierwszych prac. Pierwsi czytelnicy i krytycy skarżyli się, co prawda, na niejasność jego propozycji<sup>4</sup>, lecz w toku jego dalszej twórczości wiele kwestii się rozjaśniło. Dotyczy to zwłaszcza

<sup>1</sup> R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury*. Przeł. M. Szczubińska. Warszawa 1994, s. 10.

<sup>2</sup> Por.: R. Rorty: *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge University Press 1991, s. 81.

<sup>3</sup> Por.: J. w., s. 70.

<sup>4</sup> Por.: R. Schwartz: *Philosophy and the Mirror of Nature. Richard Rorty*. W: „The Journal of Philosophy”. Vol. LXXX, No. 1, January 1983, s. 65.

przesłanek krytyki filozofii i o ile początkowo można było sądzić, że Rorty podziela przekonanie Derridy o niesłychanej pilności zadania polegającego na dekonstruowaniu filozofii, to później okazało się, że podkopywanie dotychczasowej samowiedzy filozofów odnośnie rozumienia filozofii i jej miejsca w całokształcie ludzkiej kultury nie jest wcale pierwszoplanowym zadaniem, jakie stawia on swojej twórczości. Idzie bowiem nie tyle o wykazywanie bezsensowności, czy też iluzoryczności rozróżnień, na jakich opiera się dawna filozofia, ile o wskazanie na ograniczoną użyteczność tych dystynkcji. Rorty ma nadzieję tylko na koniec Filozofii, ale nie na koniec filozofii<sup>5</sup>.

Stanowisko to najpełniej ujawniło się przy okazji podejmowania polemik z innymi współczesnymi próbami przewartościowania dotychczasowej filozofii. Myślę tu przede wszystkim o zbiorze esejów *Essays on Heidegger and Others*. Przeciwwstawiając się Derridzie, Rorty przeczy istnieniu tej opresyjnej siły, która jest zwana „metaforycznością filozofii” lub „historią metafizyki”, która zniewala zarówno ironistę (wprowadzone przez Rorty’ego pojęcie *ironisty* odnosi się do kogoś, kto kpi z samych zasad tradycyjnych form myślenia), jak i społeczeństwo jako całość. Zauważa, że pisarstwo będące egzemplifikacją marzeń filozofii jest tylko niewielką częścią historii filozofii. Co więcej, fragment ten traktowany jest w ostatnich stuleciach z coraz to większym dystansem i ironią. Ogromna większość współczesnych intelektualistów obywa się bez myślenia podporządkowanego *archai* i *telos*, nie uprawiają oni ani teologii, ani ontologii. Dążenie Derridy do stworzenia całkiem nowego rodzaju pisarstwa nie jest więc wcale oczywiste. Być może lepiej jest nie brać poważnie przekonania, że metafizyka jest czymś centralnym dla kultury. Dziś metafizyka przecież nie istnieje. Kiedyś pełniła ważną funkcję, lecz obecnie przybiera ona formę autoparodii.

Wskazywanie na pilną potrzebę krytyki myśli metafizycznej jest więc wyrazem jej przeceniania. Krytyk, wbrew swym zamierzeniom, zamiast deprecjonować — nobilituje ją, jest ona dla niego czymś więcej, aniżeli interesującym wytworem historycznym. Stosowane przez nią pojęcia nie są niebezpieczne same przez się, gdyż nie jest ich winą to, że kiedyś wierzono posiadanie przez nie „magicznych mocy”. Wbrew Derridzie, Rorty nie dostrzega więc tego, by dawna filozofia całkowicie przeniknęła nasz język i nasze zwyczaje językowe. Do większości ludzi filozofia po prostu nie dotarła. Opowiada się on zatem za zminimalizowaniem znaczenia filozoficznej tradycji. Nie chce jej widzieć jako czegoś, co wymaga natychmiastowej demaskacji i przewyciężenia. Wystarczającą krytyką jest uznanie — za Lyotardem — że nie potrzebujemy już żadnej metanarracji. Identyfikacja z własną wspólnotą wystarczająco zabezpiecza przed roszczeniami metafizyki.

Przesłanką krytyki filozofii jest u Rorty’ego negacja wyróżnionego miejsca pewnej dyscypliny, czy też praktyki kulturowej. Pragmatysta, a za takiego Rorty się uważa, opowiada się za kulturowym pluralizmem. Jako stronnik solidarności występuje on przeciwko stronnikom obiektywności. Ci ostatni nie byli bowiem w stanie doprowadzić do powszechnej zgody opinii i sądów. Potrzebne jest zatem użycie

<sup>5</sup> Por.: R. Rorty: *Putnam and the Relativist Meance*. W: „Ruch Filozoficzny”, t. L, nr 2, 1993, s.

zupełnie odmiennej siatki pojęciowej. Stary słownik traktuje Rorty jako zbiór zbędnych narzędzi. Rezygnuje z dążenia do stworzenia ostatecznego słownika. Nie ma, według niego, czegoś na kształt pierwszej filozofii, niezależnie, czy miałaby to być metafizyka, filozofia języka czy filozofia nauki. Żadna z tych koncepcji nie daje się uprawomocnić, gdyż nie istnieje jakiś wyższy zestaw zobowiązań. Fundamentalne pojęcia dotychczasowej metafizyki są z tej perspektywy zbiorem drobnych, ludzkich spraw. Próba ufundowania kultury przez filozofię nigdy nie mogła się udać, skoro sama filozofia stanowi jej część.

Teoretyczną przesłanką tego krytycznego spojrzenia na filozofię jest przekonanie, że nigdy nie możemy wychodzić poza język, by porównywać go z tym, co nim nie jest. Sam język zaś ma dla Rorty'ego jedynie przypadkowy i historyczny charakter. Ten jego fragment, w którym dążymy do przedstawienia faktów i głoszenia różnego rodzaju prawd, nie jest uprzywilejowany wobec całej jego reszty. Uprzywilejowanie takie zakładałoby bowiem, iż mamy pozajęzykowy dostęp do mowy oraz do zewnętrznych wobec niej stanów rzeczy. Nie jest to tymczasem prawdą, gdyż każdy, kto szukałby ogólnych kryteriów porównywania wyrażań i ich odnośników, potrzebuje ogólnych kategorii ontologicznych, by w ogóle móc zacząć swą pracę. Z kolei kategorie te same potrzebowałyby ugruntowania, co wskazuje, że poruszamy się po kole.

Konieczne jest tu wyjaśnienie, czym właściwie jest, z punktu widzenia Rorty'ego, dotychczasowa filozofia. Nie stanowiąc fundamentalnej dziedziny kultury, staje się ona peryferyjną dyscypliną akademicką, pobocznym przejawem zachodniej cywilizacji. Idee filozoficzne nie są czymś dedykującym dla losu ludzkości. Skoro bowiem nie jest możliwe wykroczenie poza kulturę i historię, to jakkolwiek zestaw przekonań wyrażony w określonym słowniku i tak okazuje się czymś odpowiednim tylko dla określonej wspólnoty. Zachodzące w niej zmiany, prędzej czy później, prowadzą do korekt zarówno tego słownika, jak i zagadnień podejmowanych za jego pomocą. Wiedza jest dla Rorty'ego rzeczą konwersacji i praktyki społecznej. Z tego względu niemożliwa jest metaprawda będąca krytyką wszelkich innych form praktyki. Nie oznacza to oczywiście, by filozofia nie mogła odgrywać pozytywnej społecznie roli, by wykluczony był jej wkład w postępek społeczny. Trzeba jednak zdać sobie sprawę, że ten wkład nie ma mocy rozstrzygnięcia o całości spraw kultury, a w szczególności nie zabezpiecza nas przed losowymi przypadkościami.

Przyjąwszy tę perspektywę, filozofia traci absolutną autonomię. Staje się jednym z gatunków literackich. Idea autonomicznej dyscypliny zajmującej się ostatecznymi zagadnieniami okazuje się jedną z idei metafizyki. Filozof nie jest więc ekspertem zajmującym się ściśle określonym zestawem tematów. Ścisły podział na określone gatunki sam musiałby okazać się czymś ahistorycznym, gdy tymczasem takie wykroczenie poza historię nie jest — zgodnie z Rortym — możliwe. Ponadto wspomina on, że rozumienie filozofii jako dziedziny różnej od nauk, teologii i sztuki — nie liczy sobie więcej niż dwieście lat.

Pozostaje nam zatem dbać o koherencję filozofii z całą resztą kultury, gdyż jest to jedyna miara, jaką możemy się kierować w jej ocenach. Nie istnieją transkulturowe i ahistoryczne kryteria potwierdzania przekonań. Nie jest też prawdą, jakoby ludzie z natury dążyli do poznania. To raczej odziedziczony przez nas słownik, wraz

z ukształtowanym przez naszą kulturę zdrowym rozsądkiem, dostarczają nam pewnego ideału relacji pomiędzy istotami ludzkimi a rzeczywistością, słownik, który trudno jest nam odrzucić. Złudzeniem jest zatem przekonanie, że filozoficzna meta-narracja obdarzona jest mocą uprawomocnienia instytucji czy też praktyk danej grupy społecznej. W ramach tej sfery dowodzenie logiczne jest iluzją i stanowi raczej formę skłaniania ludzi do zmiany ich praktyk, przy zachowaniu pozorów, że mamy do czynienia z bezstronną argumentacją. Można zatem sądzić, za Putnamem, że Rorty nie widzi możliwości rozumnego przekonywania ludzi pochodzących spoza naszego kręgu kulturowego do określonych zachowań. Roszczenia uniwersalności sformułowane w ramach tradycyjnej filozofii, okazują się bezpodstawne, a sami filozofowie nie są wcale kompetentni w czynieniu naszego życia harmonijnym i uprawnionym, nie mogą nam nawet dostarczyć poznania samych siebie, a w każdym razie sfera ich umiejętności krzyżuje się z kompetencjami przedstawicieli innych sfer kultury.

Krytyka filozofii nie jest jednak dla Rorty'ego jej potępieniem. Skoro i tak nie zajmuje ona centralnego miejsca w kulturze, to i jej błędy dają się potraktować z pewną wyrozumiałością. Przykładowo rzecz biorąc, patos tak wyraźnie obecny w tradycyjnym filozofowaniu, jest, według Rorty'ego, nie do wyeliminowania, gdyż wiąże się w sposób konieczny z wszelką filozofią<sup>6</sup>. Nie zamierza on zatem położyć kresu filozoficznej tradycji, nie chce się odcinać od pojęć, które głęboko już się zakorzeniły w historii naszej kultury<sup>7</sup>. Pisze, iż podejmując skromne, pragmatyczne zagadnienia możemy śmiało nawiązywać do filozoficznej tradycji i posługiwać się nią dla aktualnych celów<sup>8</sup>. Koniec Filozofii nie jest końcem filozofii w tym znaczeniu, iż nadal będziemy czytać dzieła wielkich filozofów minionych epok, choć zarazem wyzwolimy się, być może, z problematyzacji, którą ci filozofowie stworzyli. Nie są to jednak kwestie, na temat których warto byłoby, twierdzi Rorty, dziś spekulować. Możemy poprzestać (jak interpretuje jego myśl Udo Tietz) na ironicznej czy estetycznej lekkomyślności i powierzchowności w odniesieniu do zagadnień zajmujących filozofów przeszłości<sup>9</sup>.

Ta ostatnia perspektywa w szczególności charakteryzuje ostatnie prace Rorty'ego. W toku rozwoju jego twórczości krytyka filozofii uległa znacznemu stonowaniu i złagodzeniu. Początkowo kierowała nim intencja przekroczenia swych poprzedników<sup>10</sup>, krytykował filozofię jako filozofię, podczas gdy ostatnio chodzi mu jedynie o zrzeczenie się absolutnego autorytetu rozumu, o rezygnację ze stworzenia jakiejś wyróżnionej filozofii dostosowanej do potrzeb swego czasu. W tym znaczeniu, przyznaje sam Rorty, nie należy już mówić o pozornych problemach obecnych w filozofii, lecz jedynie o konieczności sprawdzania zastanych problematyk i

<sup>6</sup> Por.: R. Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge Univ. Press 1989, s. 40.

<sup>7</sup> Por.: R. Rorty: *Essays...* Op. cit., s. 176.

<sup>8</sup> Por.: J. w., s. 87.

<sup>9</sup> Por.: U. Tietz: *Von der Metaphysikkritik zur Literaturkritik — der gemässigte Kontextualismus Richard Rortys*. W: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, nr 7/1991, s. 774.

<sup>10</sup> Wątek ten rozwija M. Kwiek w *On Sonie Richard Rorty's Evolution*. „Ruch Filozoficzny”, t. L, nr 2, 1993, s. 197.

słowników<sup>11</sup>. Nie obiecuje on nam zatem gotowej odpowiedzi na pytanie o wartość filozoficznej tradycji, lecz zdaje sobie sprawę, że weryfikacja ta jest długotrwałym procesem myślowym nie wyczerpującym się w jakimś dziele czy też dokonaniu jednego filozofa.

Jeśli zatem chcielibyśmy wskazać na cechy różniące myśl Rorty'ego od wielu pokrewnych krytyk filozofii rozwijanych w ostatnich dziesięcioleciach, to w pierwszym rzędzie należałoby podkreślić cechującą go skromność. W przeciwieństwie do Heideggera i Derridy, nie wyolbrzymia on znaczenia akademickiej dyscypliny, którą się zajmuje, ani też nie twierdzi, że demonstracja różnego rodzaju ograniczeń cechujących tradycję, pozwoli nam uwolnić się od błędów zawartych w starych ideach czy też bazujących na nich instytucjach. Rorty nie obiecuje także żadnych rozwiązań wykraczających poza aktualną historię. Próbuje jedynie stworzyć słownik swoisty dla danego momentu historii. Podkreśla ponadto, że w odróżnieniu od większości filozofów „kontynentalnych” (poza Habermasem) dostrzega on relację pomiędzy demokratyczną polityką a filozofowaniem. Twierdzi nawet, że wyraźnym ograniczeniem dwudziestowiecznego marksizmu, filozofii analitycznej i postmodernizmu było zaniedbanie wyjaśniania współczesnej walki o władzę. Idee filozofii radykalnej są z tego punktu widzenia regresem w stosunku do myśli Dewey'a czy Webera.

Słowa te w szczególności odnoszą się do Heideggera i jego następców. W sposób bezpośredni kieruje je też Rorty w stronę Lyotarda i Foucaulta, którzy próbowali uwolnić się od identyfikacji z jakimkolwiek „my”, ze społecznym kontekstem czy też kulturą generacji do której należą ich twórczość.

Zaniepokojenie Rorty'ego stanem współczesnej filozofii wynika więc z faktu, że w zbyt łatwy sposób próbuje ona dokonać odwrócenia tradycji. Pisze o śmieszności dążenia do bycia coraz to bardziej nie-platońskim i wydaje mu się, że sprowadza się to do tego samego dialektycznego odwrócenia, którego kiedyś dokonał Hegel w *Fenomenologii...* Różnica sprowadzałaby się jedynie do tego, że dziś wszyscy próbują odejść od wiedzy absolutnej i od zamkniętości filozofii.

Mówiąc o ocenie przez Rorty'ego współczesnej filozofii trzeba pamiętać, że dokonał on korekt swego wcześniejszego pojmowania filozofii<sup>12</sup>. Jego początkowa nieufność w stosunku do filozofii „kontynentalnej” została przewyciężona, zaś granice pojmowania filozofii na tyle się rozszerzyły, że objęła ona także i twórczość późnego Derridy.

Za najbardziej znaczących filozofów naszego stulecia uważa Rorty Wittgensteina, Heideggera i Dewey'a. Elementem łączącym ich była intencja zerwania z Kantowskim zamiarem stworzenia filozofii jako nauki fundamentalnej. Rorty nie wierzy w możliwość dotarcia do jakichś nie dających się wstrząsnąć fundamentów (intencję dotarcia do nich przypisuje on początkowo i Derridzie). Nie niepokoi go fakt nieistnienia takich fundamentów, czy to w odniesieniu do języka, czy poznania.

Główny podział współczesnej filozofii sprowadza się zaś do opozycji scjentyzmu i różnorodnych nań reakcji. Ten pierwszy łączy zarówno pozytywizm, jak i poglądy

<sup>11</sup> Por.: R. Rorty: *Putnam...* Op. cit., s. 164.

<sup>12</sup> Por. M. Kwiek: *On Some...* Op. cit., s. 197.

Husserla. Na drugi nurt składa się twórczość Heideggera i filozofów do niego nawiązujących, chcących przeciwstawić się ideom formułowanym w ramach rewolucji francuskiej, oraz po drugie, po filozofii Dewey'a i jego zwolenników, którzy chcą podtrzymać projekt tej rewolucji. Kwestia naukowości filozofii i jej politycznej zawartości ideowej stanowi więc dla Rorty'ego kryterium podziału zjawisk obszaru filozofii współczesnej. Wydaje się nawet, że to ostatnie kryterium wysuwa się na czoło, gdyż drugim podziałem, jakim się posługuje, jest siatka pojęciowa, na którą składa się bycie liberałem i bycie ironistą. Podobnie do wielu znanych współczesnych filozofów krytykujących tradycję filozoficzną, Rorty opowiada się za ironizmem w filozofii, a zarazem, wbrew linii biegnącej przez Nietzschego, Heideggera, Foucaulta i Derride, jest za liberalizmem. Ostatni aspekt łączy zatem Rorty'ego z Habermasem, choć ten z kolei nie jest ironistą.

## 2. Rorty a kultura Zachodu

Rorty jest silnie związany z tradycją kultury Zachodu. Nie dąży do zajęcia jakiejś neutralnej w stosunku doń pozycji, gdyż dziedzictwem Zachodu jest nadzieja na wolność i równość, a więc wartości, które ceni on szczególnie. Nie oznacza to jednak, aby poprzez Zachód manifestowała się istota człowieczeństwa. Wielokrotnie protestuje on przeciwko takim interpretacjom pisząc, że nasz język, świadomość i wspólnota są produktem czasu i czymś zasadniczo przypadkowym, rezultatem tysięcy niewielkich co do swego zakresu mutacji. Ponadto nie można apelować do czegoś, co by przewyższało swą realnością serię przypadków prowadzących do zaistnienia naszego procesu kulturowego. Konceptcja nadhistorycznej normy kulturowej musiałaby się odwoływać do metafizyki, zaś Rorty nie chce się przecież wiązać z tą formą myślenia. Polemizując z Putnmem odrzuca samą ideę nie-lokalnej i nie-przejściowej słuszności.

Intencją Rorty'ego jest usytuowanie się poza opozycją relatywizmu i absolutyzmu kulturowego. Swą własną pozycję oznacza on mianem etnocentryzmu, który polega na świadomym wyjściu od własnej tradycji kulturowej. Z konieczności musimy zawsze wychodzić od posługiwania się ostatecznym słownikiem będącym w naszym posiadaniu, choć nie powinniśmy zaniedbywać utrzymywania otwartej perspektywy umożliwiającej jego rozszerzenie i rewizję. Rorty pisze, że „pragmatyści, opanowani przez pragnienie solidarności, mogą być krytykowani tylko za branie swej wspólnoty zbyt serio. Mogą być krytykowani za etnocentryzm, nie za relatywizm. Być etnocentrykiem to dzielić rasę ludzką na tych ludzi, wobec których jesteśmy zobowiązani do uzasadniania swych przekonań oraz tych, wobec których nie mamy tego zobowiązania. Pierwsza grupa — czyjś *ethnos* — obejmuje tych, którzy wystarczająco podzielają czyjeś przekonania, by uczynić owocną możliwą dyskusję”<sup>13</sup>. Przekonania innej kultury musimy zatem sprawdzać drogą konfrontowania z własną.

<sup>13</sup> R. Rorty: *Objectivity, Realism and Truth. Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge Univ. Press 1991, s. 30.

Jedną z najbardziej dyskutowanych kwestii dotyczących twórczości Rorty'ego jest ocena powyższego rozumienia etnocentryzmu. Idzie mianowicie o to, czy sprowadza się on do pewnej wersji kulturowego relatywizmu, czy też jest czymś wobec niego odrębnym. Ponieważ zarówno w filozofii amerykańskiej, jak i w polskich opracowaniach poświęcono już sporo miejsca analizie tego problemu, zatem chciałbym się ograniczyć do zrelacjonowania wyników tej dyskusji. Zaczę jednak od rozwinięcia sensu tego pojęcia.

Na etnocentryzm (oznaczany też czasem przez Rorty'ego jako anty-anty-etnocentryzm) składa się aprobata dla aspiracji i dążeń cechujących naszą cywilizację. Dlatego mówi, że nie możemy przyjąć sugestii płynących od innych kultur, o ile nie dopasujemy ich do naszych własnych aspiracji. Nie oznacza to bycia w potrzasku naszych zwyczajów i języka, gdyż sformułowanie takie sugeruje, iż stan związania z własną kulturą jest czymś negatywnym. Tymczasem w tej sytuacji nie ma niczego negatywnego. Trzeba więc świadomie ją zaakceptować i posługiwać się własną perspektywą, gdyż innej nie mamy i posiadanie jakiejś radykalnie odmiennej wizji świata nie jest w naszej mocy. Możemy, co najwyżej, ewoluować ku lepszej wersji nas samych. Rorty nie zgadza się więc z interpretacją swych poglądów (np. przez Putnama), zgodnie z którą zmierzałby on do zastąpienia aktualnie obowiązujących kryteriów wartościowania innymi kryteriami. Zdaje on sobie sprawę, że same kryteria wiążą się z określoną formą kultury, zatem są czymś zmiennym.

Krytycy Rorty'ego wyrażają w tym miejscu zastrzeżenie, czy tak rozumiany etnocentryzm jest rzeczywiście czymś różnym od relatywizmu kulturowego. Wątpliwości te wysunął w pierwszym rzędzie Putnam twierdząc, że jedynym rodzajem prawdy, jaki u Rorty'ego pozostaje, jest dążenie do przekonania przedstawicieli własnej kultury. Pośród polskich filozofów podobny wniosek wypowiada Bohdan Dziemidok: „Prof. Rorty'emu nie udało się mnie przekonać, że etnocentryzm jest trzecią pozycją w kontrowersji pomiędzy absolutyzmem a relatywizmem... W mojej opinii etnocentryzm Rorty'ego jest (... ) inną wersją kulturowego relatywizmu, który podkreśla stale fakt, że odpowiedniość lub nieodpowiedniość tej lub tamtej koncepcji jest pierwotnie uwarunkowana przez swą aktualnie współistniejącą, historycznie określoną praktykę społeczną. I że nie jest to jakaś absolutna, ostateczna odpowiedniość, lecz tylko (odpowiedniość) dla danego czasu i miejsca”<sup>14</sup>. Pyta on dalej: „Dlaczego tak wytrwale, żeby nie powiedzieć tak desperacko i za wszelką cenę (... ) odrzuca jako bezpodstawne powtarzające się próby charakteryzowania jego systemu jako relatywizmu”<sup>15</sup>.

Argumentem Rorty'ego mającym przemawiać za jego stanowiskiem jest to, że odpowiada się za etnocentryzmem „my liberałowie”, tj. ludzie, którzy zostali wychowani w braku zaufania etnocentryzmu. Pojęcie „relatywizm kulturowy” według Rorty'ego, oznacza jedynie ludzką kondycję polegającą na związku z własną kulturą. Etnocentryzm odwołuje się zaś do szczególnego *ethnosu*, do tego, co nazywane jest czasami bogatymi demokracjami Północnego Atlantyku, albo też burżuazyjnymi

<sup>14</sup> B. Dziemidok: *Ethnocentrism, Relativism and the Absolutist Meanings*. „Ruch Filozoficzny”, L L., nr 2, 1993, s. 181.

<sup>15</sup> Tamże.



demokracjami. Stanowisko Rorty'ego jest w tym względzie z całą pewnością wyrazem kulturowego nastawienia, czasem mówi się nawet — imperializmu kulturowego, ale idzie w nim o wyraźną preferencję dla określonej kultury. Termin „relatywizm kulturowy” sugeruje zaś przywiązanie do określonej kultury niezależnie od jej wartości. Amerykański filozof nie jest natomiast skłonny opowiadać się za wartością każdej kultury. Wierzy w istnienie superkultury, której należy bronić, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie wszystkich do niej przekonać. Zdaje sobie zatem sprawę, że jego propozycja pozostaje kontrowersyjna i w tym względzie utopijska kultura liberalna europejskiego oświecenia cechuje się uprawomocnieniem przewyższającym inne typy kultur.

Sam Rorty odczuwa natomiast dumę ze swojej przynależności do mieszczańskiego liberalizmu. Tylko ta kultura przewycięża bowiem swój partykularyzm i podejmuje coraz to szerszy dialog z innymi kulturami. Etnocentrysta cechuje się wrażliwością na problemy ludzi żyjących w innych kulturach, co jednak nie dystansuje go wobec kultury, z której się wywodzi. Wprost przeciwnie, stara się on w sposób pozbawiony przemocy skłonić przedstawicieli tych kultur do zaakceptowania reguł, na których opiera się zachodnia demokracja. Jest nie tylko przywiązany do własnej tradycji, ale też stara się jej racjonalnie bronić, zapoznając się z dążeniami i pragnieniami ludzi żyjących w innych kulturach. Idzie tu o świadomą stronniczość w stosunku do określonej kultury. Rorty orientuje się, że jego stanowisko stanowi określony wariant relatywizmu kulturowego i dlatego walczy także z samym tym pojęciem<sup>16</sup>. Szuka także argumentów przemawiających za swym etnocentryzmem.

Argumentacja ta odwołuje się do ogólnego ideału kulturowego. Posiada przesłanki moralne. Oto nie powinniśmy, według Rorty'ego, traktować naszych związków z innymi kulturami jako konfrontacji nie dających się pogodzić systemów myślowych, które byłyby wywiedzione z niesprowadzalnych do siebie przesłanek. Mamy obowiązek rozmawiać ze sobą, konwersować na temat swych poglądów i przekonań, stosować środki perswazji, a nie siły, tolerować inne wizje człowieczeństwa. Powinniśmy także eksperymentować z obrazem zaś samych i nie traktować go jako czegoś z góry obowiązującego w skali gatunku. Konkretnym argumentem przemawiającym za naszą kulturą staje się w tym kontekście ironizm rozwijający się ostatnio w kręgu Zachodu. Ironistka jest bowiem podejrzliwa w stosunku do własnego procesu uspołecznienia i własnego języka. Szuka lepszego słownika niż ten, którego używa. Nie chce czuć się ograniczona przez własny słownik ostateczny i lęka się upokarzania tych, którzy posługują się innym słownikiem.

Kultura liberalnych demokracji dostarcza nam wiele okazji do samokrytycyzmu i skłania nas do zmian. Rorty nie prezentuje się jako bezkrytyczny optymistą w odniesieniu do bogatych demokracji Zachodu, ale uważa, że mogą się one szczyścić rozszerzeniem swego otwarcia na inność. Są tolerancyjne, zaś liberalne instytucje pozwalają kulturom i jednostkom współżyć ze sobą bez niepokoienia prywatności i naruszania czyichś koncepcji dobra.

Kultura ta umożliwia komunikację, zaś demokratyczne instytucje funkcjonują. Jako mieszkańcy Europy i Ameryki możemy się więc czuć lepsi niż ludzie będący

<sup>16</sup> Por.: R. Rorty: *Response to Zbigniew Gierszewski*. „Ruch Filozoficzny”, t. L, nr 2, 1993, s. 189.

tworem wcześniejszych społeczeństw<sup>17</sup>. Rorty pisze, że określenie „my liberałowie” jest wystarczająco dobre i nie ma w związku z tym konieczności kształtowania innego „my”. Liberalne społeczeństwo okazuje się jedynym godnym nazwania prawdziwym społeczeństwem, zaś ludzka solidarność została już wszczepiona mieszkańcom państw demokratycznych.

Argumenty te mają nas przekonać, że liberalna kultura znalazła już właściwą strategię dla uniknięcia wad etnocentryzmu. Otwartość na spotkanie z innością stała się nawet czymś centralnym dla naszego obrazu samych siebie. Kultura zachodniego liberalizmu szczyci się wręcz swym podejrzeniem o etnocentryzm. Zrezygnowała z przekonania o posiadaniu prawdy. Stała się zdolna do dalszego zwiększania wolności i otwartości<sup>18</sup>. Demokracje Zachodu, wierzy Rorty, dysponują dziś najlepszym słownikiem spośród tych, jakie stworzył dotąd nasz gatunek. Mamy więc prawo wierzyć, że przyszła, uniwersalna historia ludzkości będzie korzystnie oceniła nasze współczesne formy demokracji. Konkretyzując swą aprobatę dla tych form, Rorty mówi o konkretnych momentach życia demokracji Zachodu. Andrew Curtofello słusznie zauważa, że wiara w liberalną kulturę prowadzi u niego do wiary w szczególny program polityczny<sup>19</sup>. Nie idąc jednak nawet tak daleko, wystarczy wspomnieć o przekonaniu Rorty’ego, że naszym ideałem nie może być nic ponad bycie wyedukowanym i wysublimowanym liberałem, gdyż składa się na to wszystko, co w nas najlepsze. Chciałbym teraz rozważyć argumentację mającą nas przekonać o wyższości naszej kultury. Możliwość uprawomocnienia programu Rorty’ego rozstrzygają o tym, czy jest możliwe wejście w partnerski dyskurs z jego poglądami. Pozwoli to na określenie statusu jego krytyki filozofii.

### 3. Sposób uprawomocnienia krytyki filozofii

Rorty’emu nie jest obca intencja argumentowania słuszności własnych poglądów na filozofię i całość kultury. Należy zatem zapytać o siłę przekonywania jego argumentacji. Proponuje on przekroczenie istniejących standardów naszego myślenia, przeczy istnieniu uniwersalnych kryteriów poznawczych i aksjologicznych, a zarazem chce, by jego idee uzyskały powszechną akceptację. W tym oczekiwaniu, zauważa Stefan Morawski, tkwi pewien paradoks<sup>20</sup>.

Powstaje zatem pytanie, w jaki sposób ma być osiągnięta ta zgodność wykroczenia poza istniejące standardy i czy sposób ich przekroczenia nie stanowi przypadkiem ich potwierdzenia. Udo Tietz wyraża, na przykład, przekonanie, że jedynym rozwiązaniem paradoksu samoodniesienia jest u Rorty’ego odwołanie do prywatnej fantazji<sup>21</sup>. Mówiąc inaczej, nie jest oczywiste, dlaczego opowiada się on przeciwko

<sup>17</sup> Por.: R. Rorty: *Contingency...* Op. cit., s. 63.

<sup>18</sup> Por.: R. Rorty: *Objectivity...* Op. cit., s. 2.

<sup>19</sup> Por.: A. Curtofello: „*Young Hegelian Richard Rorty and the „Foucauldian Left”*”, *„Metaphilosophy”* Vol. 24, January/April 1993, s. 142.

<sup>20</sup> Por.: S. Morawski: *A Letter to Professor Richard Rorty*. „*Ruch Filozoficzny*”, t. L, nr 2, 1993, s. 202.

<sup>21</sup> Por.: U. Tietz: *Von der...* Op. cit, s. 773.

tradycyjnemu filozofowaniu i preferuje „teorię” ironistyczną. Przypisuje on sobie prawo określenia tego, co powinna oznaczać wspólnota i ludzka solidarność. Trudno jest zarazem jednoznacznie ustalić, co te pojęcia u niego znaczą<sup>22</sup>. Jest tak dlatego, że ich precyzowanie zmuszałoby do nawiązania do tradycyjnego rozumienia języka. Z kolei bez tej precyzji nie możemy mieć pewności, co ma on na myśli. Dlatego też Tibor Machan twierdzi, że w gruncie rzeczy większą szansę na porozumienie ma jednak obiektywne myślenie i cała retoryka solidarności okazuje się niezdolna do urzeczywistnienia postawionych jej celów<sup>23</sup>.

Dyskusyjne w poglądach Rorty’ego jest też to, czy nie uprzywilejowuje on nadmiernie własnej kultury. Pisze co prawda, że nie mamy prawa głosić obiektywnej przewagi naszego sposobu życia nad alternatywnymi sposobami, lecz jednocześnie inne wspólnoty okazują się wyraźnie gorsze od naszej. Być może należałoby się z nim zgodzić, że niemożliwe jest wyjście poza naszą wspólnotę w celu potwierdzenia jej z zewnątrz, w świetle tego, co ją transcenduje. Wątpliwe wydaje się także odwołanie do jakiegoś pozahistorycznego punktu widzenia. Uprzywilejowanie własnej wspólnoty możliwe jest jednak tylko na kołowej drodze ruchu myśli.

Rorty nie widzi obowiązku potwierdzania całej zawartości naszej formy kulturowej. W dużej mierze uprzywilejowuje on jednak własną grupę i wielu poglądów nie bierze pod uwagę, nie czując się w obowiązku popierać tego jakkolwiek argumentacją. Jest to o tyle niepokojące, że musi w podtekście przyjmować prawdziwość pewnych tez, będących oparciem dla jego myśli. Pociąga to za sobą ogromne uprzywilejowanie przyjętej przez niego perspektywy. Udo Tietz wytyka mu w związku z tym, że własną, historycznie przypadkową perspektywę czyni on samozrozumiałą skalą odniesienia, przypisuje sobie prawo występowania w imieniu autorytetu tego, co faktycznie rozumne, bez możliwości porównywania własnych interpretacji z innymi, drogą odwołania do nadrzędnych kryteriów<sup>24</sup>. Jerzy Kmita formułuje zaś dwie zasadnicze wątpliwości w stosunku do Rorty’ego: „czy będąc «stronnikiem» zachodniej kultury liberalnej można rozumieć, przełożyć na język tej kultury, jakiegokolwiek przekonania i pragnienia uczestników kultur innych”, po drugie, „czy można skłonić przedstawicieli kultur różnych od liberalno-zachodniej do zaakceptowania stosownych jej składników (... ) drogą perswazji, która nie byłaby zarazem jakimś rodzajem przemocy”<sup>25</sup>.

Sprowadzanie rozszczeń ważności do tego, co wydaje się powszechnie akceptowalne zgodnie z wzorcami własnej kultury, stanowi zrównanie tego, co społecznie istotne z tym, co w sposób ogólny jest racjonalne. Wydaje się, że ten sposób postępowania wręcz wyklucza nadzieje na osiągnięcie powszechnej zgody w ogólnoludzkiem dyskursie, gdyż perspektywy wielu uczestników tej rozmowy nie mogą być uwzględnione<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Por.: T. Machan: *Some Reflections on Richard Rorty's Philosophy*. „Metaphilosophy” vol. 24, January/April 1993, s. 128.

<sup>23</sup> Por.: J. w., s. 130.

<sup>24</sup> Por. U. Tietz: *Von der...* Op. cit., s. 767.

<sup>25</sup> J. Kmita: *Rorty i Putnam wobec problemu relatywizmu kulturowego*. „Sztuka i Filozofia” nr 6-93, s. 80-81.

<sup>26</sup> Nawiązując tu do słów Udo Tietza w *Von der...* Op. cit., s. 769.

Potrzeba konwersacji tak silnie podkreślana przez Rorty'ego, ma więc znaczenie przede wszystkim dla nas samych. Pisze on, że mówienie do innych ludzi sprzyja uzyskaniu własnej identyczności<sup>27</sup>. Artykułowanie naszej swoistości w obecności innych staje się sposobem prowadzącym do bardziej spójnego splecenia naszych przekonań i pragnień. Jeśli słowa te rozumieć w sposób ogólny, to sugerują one istnienie wspólnoty pomiędzy ludźmi należącymi do różnych kręgów kulturowych. Rorty wierzy w istnienie takiej wspólnoty, ale nie nadaje jej żadnych treści (poza wspólną podatnością na ból i upokorzenie).

Samo dążenie do uprawomocnienia swych poglądów przestaje być, w tym kontekście, jakąś ponadkulturową normą postępowania. Dlatego Rorty dość łatwo rezygnuje z chęci przekonywania do swych idei przedstawicieli innych kręgów kulturowych. To tylko my nazywamy dobrem to wszystko, co jest wynikiem swobodnej dyskusji i to nasza wspólnota (wspólnota „liberalnych intelektualistów zsekularyzowanego Zachodu”) chciałaby uprawomocnić swoje poglądy wobec wcześniejszych wersji nas samych. Rorty zaznacza, że ta skłonność nie jest wbudowana w naszą naturę, lecz jest jedynie sposobem, w jaki aktualnie żyjemy i myślimy<sup>28</sup>.

Analogicznie przedstawia się sprawa spójności naszych poglądów. Rorty stara się unikać paradoksów samoodniesienia, które zauważa u Nietzschego, a częściowo i u Derridy, polegających na twierdzeniu, że się wie to, co według nich nie może być poznane. Troszczy się też o to, by jedne elementy stanowiska etnocentryzmu nie padały w konflikt z innymi (pisze, że krytyka tego rodzaju jest jedyną krytyką, jaką można uprawiać w odniesieniu do etnocentryzmu). Nie zakłada jednak tego, by nasze poglądy i pragnienia miały stanowić jakąś spójną całość. Łatwo godzi się na to, by „spoetyzowana” kultura rezygnowała z dążenia do zjednoczenia czyjejś prywatnej drogi postępowania z jego zobowiązaniami w stosunku do innych ludzkich istot

Nadzieja Rorty'ego, że proponowany przez niego ponowny opis zostanie przyjęty i kontynuowany przez innych, nie opiera się więc na teoretycznych walorach jego filozofii. Przykładowo, mówiąc o porównywaniu poszczególnych dyskursów i interpretacji świata nie troszczy się on o wypracowanie standardów tego porównania. Z jednej strony przeczy obiektywności takich standardów, a z drugiej stara się jednak obiektywnie ugruntować to, iż nie można się wznosić ponad przeciwstawne dyskursy w celu ich porównania. Dlatego też Udo Tietz nazywa jego filozofię „fundamentalistycznie ugruntowanym relatywizmem”<sup>29</sup>, zaś Jerzy Giedymin pisze, że Rorty oscyluje pomiędzy pragmatyzmem a dogmatyzmem, w zależności od tego, kiedy dana pozycja jest dla niego wygodna<sup>30</sup>.

Trudno jest więc wartościować siłę argumentów użytych przez Rorty'ego. Zamierza się on uwolnić od przymusu polegającego na konieczności przyjmowania lepszego argumentu. Chciałby dokonywać porównań rzeczy niewspółmiernych,

<sup>27</sup> Por.: R. Rorty: *Contingency...* Op. cit., s. 185.

<sup>28</sup> Por.: R. Rorty: *Objectivity...* Op. cit., s. 29.

<sup>29</sup> Por.: U. Tietz: *Von der...* Op. cit., s. 769.

<sup>30</sup> Por. J. Giedymin: *Czy warto przyjąć propozycję tekstualizmu?* W: T. Kostyrko (red.): *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?* Warszawa 1994, s. 46.

obywając się bez standardów porównywania. Słusznie zauważa Udo Tietz, że wtedy traci w ogóle sens mówienie o jakimkolwiek porównaniu<sup>31</sup>.

#### 4. Rezultaty próby przewartościowania filozofii

Najpoważniejszym ograniczeniem krytyki filozofii Rorty'ego wydaje się niewystarczająca argumentacja głoszonych przez niego tez. Odwołuje się on, dla przykładu, do ocen miejsca filozofii w ramach cywilizacji Zachodu, nie przywołując przy tym żadnych badań, czy to historycznych, czy socjologicznych. Wypowiada mocne sądy na temat nieobecności filozofii w życiu duchowym większości ludzi w odwołaniu do swych własnych intuicji, a nie badań empirycznych. Niejasne są miary tego, iż dawna filozofia już się przeżyła i nie odgrywa znaczącej roli ani w wychowaniu, ani kształceniu. Jego poglądy są w tym względzie zgodne z opiniami późnego Heideggera, ale i u niemieckiego filozofa teza o zamknięciu epoki metafizyki również wymagałaby potwierdzenia. Nawiązując do słów Habermasa, można ponadto dodać, że filozofia współczesna nie dąży do mocnego statusu swych wypowiedzi. W związku z tym walka z tą filozofią nie wydaje się konieczna i nie ma powodów dla braku zaufania wobec filozofii.

Moc argumentów krytycznych Rorty'ego wobec filozofii jest ograniczona. Jeśli bowiem ma on rację, gdy spostrzega kołowość myślenia dotychczasowej filozofii i gdy w tym fakcie upatruje jej teoretyczną słabość, to jednocześnie jego własne rozumowanie, jak to już wykazałem, także toczy się po kole. Potwierdza on przecież swą własną kulturę w odwołaniu się do przynależnych do niej standardów. Zarzucając filozofii, wraz z Heideggerem, niedostrzeganie własnej problematyczności, Rorty nie widzi trudności cechujących jego własne stanowisko. Żądając od filozofii, podobnie jak Derrida, neutralności, on sam nie jest wcale neutralny. Podobieństwo do Derridy polega ponadto na przyjęciu perspektywy języka jako nieprzekraczalnego horyzontu. Z poprzednikami łączy go nieufność w stosunku do logicznej argumentacji, przy czym podobnie jak i oni, nie stara się dostarczyć jakiejś lepszej metody, lecz poprzestaje na oskarżaniu tej argumentacji o stronniczość.

Dyskusyjne wydaje mi się też przekonanie, że dotychczasowa filozofia jest obciążeniem dla kultury, że wikła nas w różnorakie problemy, zamiast je rozwiązywać. I ten sąd ma u Rorty'ego charakter intuicyjny. Ponadto zakłada, że misją filozofii jest rozwiązywanie problemów, choć nie dostarcza on żadnych miar, którymi dałby się mierzyć stopień ich rozwiązywania. Rorty nie chce zauważyć, że stronniczy obiektywności są czasem w stanie doprowadzić do powszechnej zgodności sądów i opinii. Dzieje się tak przecież w nauce, która w swej genezie jest powiązana z filozofią. Zgoda za którą się on opowiada, ograniczona jest ponadto do ogólnej postawy moralnej. Rezygnując z dążenia do zgody w odniesieniu do kwestii ogólnych, nie może on formułować mocnych oskarżeń o brak zgody w dotychczasowej filozofii. Cała jego krytyka filozofii posiada znacznie słabszy status, niż wskazuje ton jego wypowiedzi, gdyż krytyka jej historyczności dokonywana z historycznych pozycji, nie może być przekonująca.

<sup>31</sup> Por.: U. Tietz: Op. cit., s. 768.

Można więc odczytać pogląd amerykańskiego filozofa na filozofię jako jej nietzscheańskie przekroczenie, ale nie jako sprzeciw dysponujący mocą przekonywania. Podobnie jak Heidegger, Rorty nie motywuje swego apelu do zmiany naszego myślenia, nie mówi, na jakiej podstawie odrzuca metafizykę. Analogicznie do Derridy, nie przejmując się zbytnio wykazywanymi mu paradoksami i tak, jak francuski filozof nie stara się dokonywać zerwania z tradycją na jej własnym gruncie.

U obu wspomnianych filozofów dekonstruowanie filozofii staje się przedsięwzięciem autotelicznym, dalekim od neutralności. Śmiało czerpią oni z tradycji filozoficznej, rezygnując z powoływania się na jakiś autorytet i przypisując swym dokonaniom dość skromny status.

Sądzę, że można Rorty'emu postawić pytanie, czy ograniczenie się do podejmowanych skromnych zagadnień samo nie kryje w sobie niebezpieczeństw? Czy poprzestawanie na koherencji filozofii z resztą kultury nie stanowi przypadkiem wyrazu postawy zachowawczej? Koherencja taka musiałaby się ponadto posługiwać określonymi miarami. Aby móc o niej mówić, musielibyśmy uprzednio dysponować ogólnym rozeznaniem stanu współczesnej kultury. Rorty nie tworzy zaś takiej teorii, ani nie nawiązuje do istniejących już ujęć innych autorów (socjologów, ekonomistów etc. ). Wierzy on, jak i Derrida, że może sobie pozwolić na to, by nie zajmować się poznawczo sferą obecności. Z tego też względu nie daje on nam poczucia pewności co do kierunku, w którym zmierza w swojej interpretacji filozofii.

Przyznając mu rację, że człowiek nie posiada wiecznej natury skłaniającej do poznania, nie można jednak abstrahować od faktu, że w całej dotychczasowej filozofii, a więc w bardzo długim okresie historii naszej kultury, dążyliśmy do poznania świata. Wydaje się, że groźby wiążące się z odrzuceniem porządku racji skłaniałyby do ostrożności w krytyce tradycyjnego filozofowania.

Chciałbym zatem przypomnieć w tym miejscu słowa samego Rorty'ego z *Philosophy...*, zgodnie z którymi filozofia jest próbą przedstawienia tego, w jaki sposób „rzeczy, w najszerszym tego słowa rozumieniu, zależą od siebie nawzajem”<sup>32</sup>. To heglowskie ujęcie filozofii należące do nurtu systematycznego, według Rorty'ego, nie jest przeżytkiem i możliwe jest nawet jego ożywienie. Amerykański filozof zaznacza jednak, że na nieprzywiązywanie wagi do kontaktu z rzeczywistością można sobie pozwolić „dopiero po okresie respektowania norm prowadzenia dyskursu, w którym jesteśmy nanurzeni”<sup>33</sup>. Zakładając zatem, że proponowany przez Rorty'ego dyskurs pasywny na dyskursie normalnym, należałoby zapytać, czy proponowana przez niego filozofia nie jest przypadkiem zawieszona w próżni? Skoro bowiem filozofia systematyczna od wielu dziesięcioleci znajduje się w odwrocie, to problematyczna staje się i sama „filozofia budująca”. Nadanie jej sensu musiałoby się zaś łączyć ze stworzeniem aktualnej postaci filozofii systematycznej. Tym, czego nam potrzeba, byłoby zatem odnowienie filozoficznej tradycji.

<sup>32</sup> R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury*. Op. cit., s. 106.

<sup>33</sup> Tamże, s. 342.